

## Signifikansi Nilai Pendidikan Etika Sosial Dalam Bait Syair Sufistik ‘Abd Al-Qādir Al-Jīlānī (pembacaan semiotik atas syair dalam *dīwān ‘abd al-qādir al-jīlānī*)

Abd Aziz<sup>1</sup>, Suhada<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Institut PTIQ Jakarta

<sup>2</sup>STAI Al Hikmah Jakarta

*abdaziz@ptiq.ac.id*

### ABSTRACT

*This study aims to find the relevance of the meaning of the sufistic poem ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī with social ethical values. The object of this research is the poetry contained in Dīwān ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. This study uses semiotic theory through heuristic reading and hermeneutic reading, and Daniel Goleman's theory of intelligence to obtain the expansion of the meaning of harmonization of social relations by correlating text discourse and interpretation discourse, resulting in findings related to social relations; adaptability, self-reliance in dealing with social dynamics, and balance outwardly and inwardly. Starting from divine love which is the substance of al-Jilani's poetry, it can foster attitudes that can be developed in the context of social life. This study concludes that the higher a person's spiritual level, the higher the social empathy that gives birth to social sensitivity. This conclusion can be a reflection, especially for academics, religionists, community leaders, or the community itself in responding to contemporary facts and social phenomena.*

**Keywords:** *Al-Jīlānī, Poetry, Sufism, Social Ethics.*

### ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan menemukan relevansi makna syair sufistik ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī dengan nilai etika sosial. Objek penelitian ini adalah syair yang terdapat dalam Dīwān ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Penelitian ini menggunakan teori semiotika melalui pembacaan heuristik dan pembacaan hermeneutic, dan teori kecerdasan Daniel Goleman untuk memperoleh perluasan makna harmonisasi relasi sosial dengan mengorelasikan diskursus teks dan diskursus interpretasi, sehingga menghasilkan temuan yang berkaitan relasi sosial; kemampuan beradaptasi, kedirian sikap menghadapi dinamika sosial, dan keseimbangan lahiriah dan batiniah. Bermula dari cinta ilahi yang menjadi substansi syair al-Jilani, maka dapat menumbuhkan sikap yang dapat dikembangkan dalam konteks berkehidupan sosial. Penelitian ini menyimpulkan bahwa semakin tinggi spiritual seseorang, maka semakin tinggi empati sosial yang melahirkan kepekaan sosialnya. Kesimpulan ini dapat menjadi refleksi, terutama bagi akademisi, agamawan, tokoh masyarakat, atau masyarakat itu sendiri dalam menyikapi fakta dan fenomena sosial kekinian.

**Kata Kunci:** *Al-Jīlānī, Syair, Sufistik, Etika Sosial.*

## A. PENDAHULUAN

Dalam menjalankan aktivitas sosial kemasyarakatan, penyakit psikologis yang dialami orang awam dan orang khusus, yaitu penyakit *al-āfāt al-nafsīyah* (penyakit psikologis) dan moral yang dapat mengganggu relasi antara manusia dan Tuhannya. Salah satu pendekatan dalam bersosial - sebagaimana analisis yang dijelaskan al-Jīlānī, dalam *Jalā' al-Khāṭir* (Al-Jilani, 1994) - menggunakan pendekatan berbasis wawasan hati (Al-Jilani, n.d.). Dari sini kemudian muncul konsep penerapan jenjang pendidikan yang digagas al-Jīlānī, meliputi tiga persiapan; jenjang persiapan Agama dan Budaya (*al-i'dād al-dīnī wa al-thaqāfī*), jenjang Persiapan Spiritual (*al-i'dād al-rūhī*), dan jenjang Persiapan Sosial (*al-i'dād al-ijtimā'ī*) (Al-Kaylani, 2011). Dalam konteks ketiganya, al-Jīlānī, menekankan keterjagaan hubungan sosial dengan menjaga dan menyambung silaturahmi yang terputus (*taṣīlu man qaṭa'a-ka*) serta memaafkan seseorang yang pernah menzalimi (*ta'fū 'amman ḡalamaka*) (Al-Jilani, n.d.). Dalam hidup, bagaimana seseorang untuk selalu berupaya menjaga bangunan relasi sosial dengan selalu mengaitkannya dengan Allah. Ini yang kemudian dinyatakan al-Jilani dengan pernyataan “*Ijtahid an takūna bunyatu-ka ma'a al-'ibād wa-qalbu-ka ma'a Rabb al-'ibād* (Al-Jilani, n.d.).”

Banyak anggapan masyarakat, bahwasanya dunia sufi itu cenderung meninggalkan segala sesuatu yang berbau duniawi. Padahal tidak selalu demikian. Sebab jika dunia dinilai dapat memperkuat ibadah, maka tidaklah mengapa mengambil kenikmatan dari dunia. Karena itu, relasi sosial vertikal dan horizontal diingatkan al-Jīlānī, dengan cara-cara yang berakal, bernalar, dan cerdas. Dalam bahasanya, ia menggunakan kalimat *kun 'āqilan*. Karena itu, manusia diminta untuk tidak mengedepankan yang zahir dengan tidak menyertakan yang batin. Ia membuka pintu bagi orang lain untuk mendekat kepadanya untuk ditata zahirnya agar ia dapat sampai kepada kebersihan hati (Al-Jilani, 1994). Dengan kata lain, dalam bahasa Sansan Ziaul Haq, kemasannya orientasinya tetap dalam upaya menyingkap makna spiritual yang termuat dalam teks, tetapi juga tetap menerima makna eksternal di luar teks (Haq, 2011).

Tujuan penelitian ini adalah memberikan perspektif yang berbeda. Dengan kata lain, syair-syair al-Jilani yang penuh dengan muatan sufistik dikembangkan pemaknaannya ke dalam konteks yang relasi sosial yang lebih relevan dengan situasi sekarang. Sebab pada dasarnya, kajian bahasa dan sastra sangat terbuka dalam memberikan kontribusi atas problematika sosial kekinian, misalnya radikalisme, terorisme, dan relasi sosial, yang kini menjadi problem bangsa dan negara (Aziz & Yahya, 2019; Kamil, 2014).

Mengingat karya-karya Al-Jīlānī, kerap dikaji dengan pendekatan sufistik, karena sosoknya yang dikagumi dan ajarannya diteladani mayoritas muslim di Indonesia khususnya dan dunia umumnya, maka salah satu peran penelitian ini adalah menjadi salah satu inisiator dalam upaya mendialogkan sastra Arab - dalam hal ini syair - dengan dimensi-dimensi yang bersentuhan dengan relasi sosial. Dengan begitu, maka penelitian-penelitian terhadap khazanah keislaman (*turāth*) akan lebih aktual dan kontekstual.

## B. TINJAUAN PUSTAKA

Etika dalam bahasa Arab, bersinonim dengan kata *akhlāq*, yang berasal dari kata *khulq*. Kata *akhlāq* itu sendiri bentuk jamak dari kata *khulq*. Kata *khulq* memiliki arti watak, tabiat, karakter, keperwiraan, kepribadian dan agama. Sementara kata *akhlaq* itu sendiri berarti kehalusan budi pekerti atau yang terkait dengan moral, kesopanan atau etika (Abadi, 2000). Sementara dalam bahasa Inggris, *ethic* berarti layak, pantas beradab, susila. *Ethics* adalah ilmu pengetahuan tentang etika atau peraturan tentang kelakuan yang benar dan salah (Salim, 1996).

Etika sebagai salah satu bentuk kebiasaan atau adat, sebagaimana penjelasan Mulyadi di atas, sejalan dengan penjelasan al-Jurjānī, sebagaimana dikutip Khālid bin Jum‘ah bin Uthmān Al-Kharrāz, merupakan tindakan alamiah, karena ia diproduksi secara mudah tanpa perlu berpikir dan melihat, sehingga etika menjadi sikap jiwa yang mapan (Al-Kharraz, 2009). sSebab itu, jika sikap tersebut teraplikasi ke dalam perilaku baik, maka disebut akhlak yang baik. Jika sikap tersebut berbentuk perilaku buruk, maka disebut akhlak buruk (Al-Basis, 2017; Al-Kharraz, 2009). Ini yang menjadi dasar, ‘Umar bin Al-Khaṭṭāb, pernah mengatakan: “Etika terpuji berasal dari akal dan etika tercela berasal dari ketidaktahuan (*al-khalq al-mahmūd min thimār al-‘aql wa al-madhmūm min thimār al-jahl*) (Al-Amadi, 1992; Al-Basis, 2017). *Streessing pointnya* adalah sejauhmana seseorang menjadikan perilaku itu sebagai kebiasaan.

Dalam tradisi ilmiah Islam, etika adalah ilmu yang berkaitan dengan akhlak atau karakter. Etika adalah filsafat moral, bukan moral itu sendiri. Sebab itu, dalam bahasa Arab disebut *‘ilm al-akhlāq*, dan bukan hanya *akhlāq* saja. Etika masuk dalam jajaran ilmu praktis karena etika berbeda dengan ilmu-ilmu teoretis yang menjadikan benda-benda sebagai objeknya. Etika menjadikan tingkah laku manusia yang bebas (*voluntary acts*) sebagai objeknya. Sebab itu, titik tekannya adalah bagaimana manusia bertingkah laku yang baik, baik secara individu maupun sebagai anggota keluarga, atau masyarakat secara keseluruhan (Aziz, 2019; Febriani, 2014).

Ajaran terkait tentang seharusnya manusia beretika dalam Islam dan agama-agama lain, merupakan etika yang dibawa oleh nabi Muhammad Saw berdasarkan perintah yang diterima melalui wahyu Tuhan, yang harus diikuti sebagai bentuk kepatuhan dan penghambaan, yang oleh Max Weber sebagai *ethical prophet*. Bahkan, nabi Muhammad Saw adalah contoh teladan (*exemplary man*) yang keseluruhan kepribadiannya sebagai model percontohan dalam pengamalan ajaran agama bagi umatnya (*exemplary prophet*) (Aziz, 2020; Febriani, 2014; Rizk, 2008).

Nilai etika atau moral dalam sastra yang baik haruslah karya sastra yang mampu memberikan wawasan terhadap pencerahan pemikiran dan mendidik. Di dalamnya mempunyai etika bagi perkembangan perilaku para pembaca. Islam dijadikan sebagai sumber pedoman hidup tentu merupakan sumber etika dan estetika.

### C. METODE PENELITIAN

Secara general, pemaparan penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan menjadikan studi kepustakaan (*library research*) sebagai sumber data penelitian (Raco, 2010). Untuk itu, yang dilakukan dalam penelitian ini adalah merekam seluruh data kepustakaan yang penulis dapatkan dari berbagai referensi karya al-Jilānī, utamanya *Dīwān ‘Abd al-Qādir al-Jilānī*, sebagai data primer yang menjadi titik fokus analisis, dan karya-karyanya yang lain, serta berbagai referensi sekunder yang bertalian dengan al-Jilānī, untuk dipilah dan diolah, kemudian disajikan kembali dalam bentuk tulisan sesuai dengan yang diperlukan. Dalam konteks penelitian ini, pemaknaan yang memiliki relevansi dengan relasi sosial menggunakan pendekatan hermeneutik filosofis, yang tentunya dalam membacanya memadukan akal (*al-‘aql*) dan rasa (*al-dhawq*) secara bersamaan.

Hermeneutika berarti proses penguraian yang bertolak dari isi dan makna yang tampak menuju makna yang tersembunyi. Dalam pembacaan hermeneutika, seorang pengkaji karya sastra harus berusaha memahami secara kreatif makna sastra yang ada dibalik struktur. Dalam hal ini, hermeneutika mengacu pada makna (pesan) teks yang bersifat *inner*, *transendental*, dan *latent* (tersembunyi), tidak pada *manifest* (nyata). Tujuannya adalah mendapatkan cakrawala yang dikehendaki sesungguhnya oleh teks sastra yang umumnya (terutama dalam syair) bersifat simbolik dan metaforik. Dalam bahasa simbolik, terdapat makna lapis pertama (makna referensial atau denotatif) yang dapat ditangkap dengan pemahaman bersahaja dan makna konotatif atau sugestif yang tersembunyi dibalik makna pertama yang lebih dalam dan tinggi. Caranya adalah dengan menggunakan penglihatan batin, mendayagunakan sepenuhnya akal kontemplatif serta imajinasi kreatif, dan dengan

memperlihatkan teks dan konteksnya (WM, 2002) (Sumaryono, 1999) (E, 1993) (Aziz & Saihu, 2019).

#### D. HASIL DAN PEMBAHASAN

Melalui pembacaan semiotik dengan pendekatan hermeneutik, ditemukan relevansi makna syair dengan sikap-sikap etik yang sangat dibutuhkan dalam melakukan interaksi sosial.

##### 1. Kemampuan Beradaptasi

Bait ke-7:

أَنَا بُلْبُلُ الْأَفْرَاحِ أَمَلًا دَوْحَهَا # طَرَبًا وَفِي الْعَلْيَاءِ بَاؤُ أَشْهَبُ

**Pembacaan Heuristik:**

أَنَا بُلْبُلُ الْأَفْرَاحِ أَمَلًا دَوْحَهَا

*aku burung bulbul yang hinggap di pepohonan*

طَرَبًا وَفِي الْعَلْيَاءِ بَاؤُ أَشْهَبُ

*suka cita dalam ketinggian Bāz Ashhab*

**Pembacaan Hermeneutik:**

Al-Jīlānī menggambarkan dirinya bagaikan burung bulbul yang selalu hinggap ke sana ke mari untuk bermain di dahan atau ranting pepohonan. Pada bait ke-7, larik ke-1 ini al-Jīlānī, menyandingkan dirinya dengan sebutan-sebutan yang diambil dari nama alam, binatang, atau sebutan gelar keagamaan. Burung bulbul dengan riang gembira sambil bernyanyi, dikarenakan ada sesuatu yang ia dapatkan. Kondisi ini seperti pencapaian al-Jīlānī, kepada tingkatan kewalian, sehingga menghasilkan ketenangan, bahkan sampai membuatnya gembira. Kegembiraannya ia ingin perlihatkan kepada orang lain. Penyebutan burung *bāz* (salah satu sebutan bagi al-Jīlānī yang terkenal adalah *al-Bāz al-Ashhab*). Maksud bait ini yaitu kedudukannya yang berada di posisi puncak dan keberadaannya yang istimewa. Kedudukan tersebut diibaratkan seperti burung yang memiliki keistimewaan dari burung-burung lainnya), sebagai simbol keistimewaan yang tidak dimiliki oleh wali-wali yang lain. Al-Jīlānī, seringkali menyenandungkan bait seperti ini, yang menurut Khaḍr, lumrah bagi al-Jīlānī sendiri (Khaḍr, 2016). Kemampuan al-Jīlānī dalam beradaptasi dengan lingkungan yang melalui isyarat dalam bait ke-7 di atas.

Dalam kalimat *anā bulbul afrāḥ*, seakan al-Jīlānī, menjadi binatang piaraan yang jinak yang bisa menyesuaikan tempat ia berada dengan penuh kebahagiaan. Penyesuaian tempat ini secara tersirat dalam kalimat *amla'u dawḥahā*. Artinya kepribadian yang baik dapat disebarakan dalam kehidupan sosial, sehingga menimbulkan kesenangan dan kegembiraan. Luas dan lebar, sebagaimana arti kata *dawḥ* dalam leksia di atas, dapat diambil maknanya sebagai simbol kepribadian yang berpemikiran luas dan luwes dalam segala hal.

Suasana sosial menjadi hidup penuh irama dan 'nyanyian gembira', layaknya arti leksia *tarban*, sebuah ilustrasi sikap hidup yang dijalani tidak merasa susah kendati dalam keadaan bermasalah, sehingga seolah-olah masalah itu bagaikan kebahagiaan yang selalu ditabuh (*tarb*). Terjadinya dendang (*tarb*), itu ada motif yang melatarinya, yakni motif kesenangan (*afrāh*). Bukankah masalah itu tidak menjadi berat bila dijalannya dengan penuh riang dan gembira? Begitulah makna yang dapat ditangkap dari bait tersebut.

Kata *al-'alyā* merupakan simbol kedudukan. Begitu pula dengan kata *al-Bāz al-Ashhab*. Salah satu sebutan bagi al-Jīlānī, yang terkenal adalah *al-Bāz al-Ashhab*. Maksud bait ini menurut Yūsuf Zaydān, yaitu kedudukan al-Jīlānī, yang berada di posisi puncak dan keberadaannya yang istimewa. Ini seperti burung yang memiliki keistimewaan dari burung-burung lainnya. Al-Jīlānī, mengaku dirinya sebagai burung bulbul dan bergelar *Bāz Ashhab*. Burung tersebut memiliki keistimewaan dari burung lainnya, sehingga posisinya menempati kedudukan puncak (Zaydan, n.d).

Kendati tasawuf mendidik jiwa untuk merendahkan hati (*al-tawāḍu'*) dan menghilangkan dorongan-dorongan untuk membanggakan diri (*dawā' al-fakhr*). Namun, dalam konteks ini, kebanggaan terhadap diri sendiri bila bukan karena faktor dorongan untuk kebanggaan Islam dan keberislaman, tentu kebanggaan ini dianggap sebagai kesombongan. Kebanggaan diri (*al-fakhr*) yang terdapat dalam syair al-Jīlānī, tidak mengarah ke situ, karena ia pun tidak memuji-muji pemimpin, penguasa, dan sosok tokoh lain. Kebanggaan diri yang muncul dalam syairnya semata berasal dari keyakinan dan kedudukan keagamaannya yang ia raih, karena ia meyakini bahwa tidak ada perbedaan antara orang Arab dan non-Arab ('*ajam*) kecuali ketakwaannya (Mahdawi, n.d). Karena itu, kebanggaan yang ia tonjolkan adalah kebanggaan atas ketakwaan dan cinta kepada *Khāliqnya*. Itulah yang digambarkan dalam bait di atas.

Gaya bahasa ini muncul dari ketulusan pengalaman penyair sufi yang telah mendapatkan kedudukan tinggi di sisi Tuhannya. Dalam syair al-Jīlānī, banyak bait yang tertuju kepada pribadi al-Jīlānī. Karena itu, kebanggaan diri sufistik (*al-fakhr al-ṣūfī*) adalah salah satu ciri khas syairnya. Dikarenakan seringnya ia menyenandungkan bait yang

mengandung unsur kebanggaan diri, maka ini menjadi kekhasan pada syairnya (Khad}r, 2016). Di antara salah satunya terdapat dalam bait nomor 7 di atas. Meskipun ia mencapai kedudukan tinggi, kedudukan ini dapat disesuaikan oleh al-Jīlānī. Di kala sedang di bawah, seperti orang biasa dan kala sedang di tengah-tengah para wali, ia sebagai orang berkedudukan tinggi. Dengan kata lain, mampu menyesuaikan dalam situasi dan kondisi. Dalam potongan kedua dalam bait ke-7 di atas, seakan bunyinya: وَأَنَا فِي الْعُلِيَاءِ بَارِ أَشْهَبِ (*aku di tengah para wali berkedudukan tinggi*). Untuk itu, al-Jīlānī, tidak merasa gelisah dan kesulitan dalam mengadaptasikan diri. Pasalnya, ia mampu menyikapinya dengan sikap senang, yang seolah tidak pernah terjadi kesulitan dalam diri. Seolah al-Jīlānī, mengatakan: “aku seperti burung yang bernyanyi dan terbang tinggi.”

Dalam teori adaptasi antar budaya, misalnya untuk sekadar menyebutkan; *integrative communication theory*, *anxiety/uncertainty management theory*, *uncertainty reduction theory*, teori akulturasi dan *culture shock*, dan *co-cultural theory*, (Utami, 2015) bahwa adaptasi menjadi sebuah permasalahan yang perlu diurai solusinya manakala seseorang atau suatu komunitas menjalin komunikasi yang berbeda budaya dan lingkungannya. Oleh sebab itu, dibutuhkan kolaborasi antara satu orang yang menempati suatu lingkungan dan pihak lain sebagai penerima pendatang untuk bisa saling menerima perbedaan dalam menyinkronkan diri dalam situasi dan kondisi. Oleh karena itu, kepribadian al-Jīlānī, merupakan kepribadian yang mampu menyeimbangkan antara ajaran ilahiah dan kedudukannya sebagai makhluk sosial. Petanda ini dapat dilihat dalam bait ke-62:

**Bait ke-62:**

يُنَادِمُنِي فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ # وَمَا زَالَ يِرْعَانِي بِعَيْنِ الْمَوَدَّةِ

**Pembacaan Heuristik:**

يُنَادِمُنِي فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ

*aku setiap hari larut dalam minuman*

وَمَا زَالَ يِرْعَانِي بِعَيْنِ الْمَوَدَّةِ

*terus terjaga dengan inti kasih*

**Pembacaan Hermeneutik:**

Penyair dibuat mabuk oleh Sang Kekasihnya, sehingga dalam kehidupannya ia selalu terjaga dalam lautan cinta ilahi, yang ia gambarkan seakan larut dalam minuman yang membuatnya kerap rindu kepada Tuhannya. Kata *munādamah*, itu sendiri merupakan suatu

terminologi dalam tasawuf, yaitu merujuk kepada salah satu buah dari kedekatan dengan Allah Swt, di mana “cangkir” pengetahuan ilahi (*ku’ūs al-ma’rifah al-ilāhīyah*), yang berlimpah di dalam hati seorang hamba di sela-sela *tajallī shuhūdī*. Dalam *munādamah*, rahasia ilahi bermanifestasi kepada wali (*ahl al-wilāyah*). Dalam bait di atas, al-Jīlānī, mengiringi *munādamah*, dengan menjaga pandangan cinta (*al-ri’āyah bi-‘ayn al-mawaddah*), sehingga pengalamannya tidak seperti al-Husayn bin Manṣūr al-Hallāj, yang mabuk minuman (*munādamah*), dengan hilangnya kesadaran yang seharusnya tidak boleh diungkapkan (Zaydan, n.d). Al-Jīlānī, dalam setiap harinya senantiasa dalam limpahan anugerah ilahi. Tetapi, kondisi tersebut tetap tidak melenakan pandangannya. Kata *yunādīmu-nī*, sebagai simbol kedudukan tinggi sehingga tercapai suatu anugerah. Kalimat *fī kull yawm wa laylah*, sebagai simbol eksistensi dalam keseharian di tengah masyarakat. Kata *bi-‘ayn al-mawaddah*, sebagai simbol basis pergaulan.

Kesadaran yang dialami al-Jīlānī, memuat isyarat bahwa ia mampu menyeimbangkan antara ajaran ilahiah dengan kedudukannya sebagai makhluk sosial. Kedudukan yang demikian jika menggunakan pandangan Scott S. Reese, bahwa kedudukan sosial (*social standing*) seseorang di tengah masyarakat, memainkan peran penting tentang bagaimana cara seseorang memandang lingkungan sekitarnya (Reese, 2018). Kedudukan inilah yang digunakan secara baik oleh al-Jīlānī. Ini artinya bahwa kendati seseorang memiliki kedudukan tinggi, sikapnya tetap mengimbangi irama kehidupan dalam bermasyarakat, yang pada gilirannya menjadikan pribadi yang *ṣāliḥ li-kull al-zamān wa-makān* (kepribadian yang kompatibel dengan segala kondisi dan situasi).

## 2. Kedirian Sikap Menghadapi Dinamika Sosial

**Bait ke-5** (Zaydan, n.d.):

أَنَا مِنْ رِجَالٍ لَا يَخَافُ جَلِيسُهُمْ # رَبِّبِ الزَّمَانِ وَلَا يَرَى مَا يَرْهَبُ

### Pembacaan Heuristik:

أَنَا مِنْ رِجَالٍ لَا يَخَافُ جَلِيسُهُمْ

*aku termasuk lelaki yang temannya tidak takut*

رَبِّبِ الزَّمَانِ وَلَا يَرَى مَا يَرْهَبُ

*ketidakpastian zaman dan tidak peduli dengan sesuatu yang menakutkan*

### Pembacaan Hermeneutika:



gunakan kata aku (*anā*) dalam bait-bait syairnya. Dengan bait ke-5 ini anggapan itu terbantahkan. Bait ke-5 di atas, seolah berbunyi:

أَنَا رَجُلٌ لَا يَخَافُ رَبِّبَ الزَّمَانِ وَلَا أَرَى مَا أُرْهَبُ

*Aku adalah sosok yang tidak khawatir keraguan zaman dan tidak peduli dengan sesuatu yang menakutkan*

Perjalanan hidup al-Jīlānī (*sāra 'alā rijlayhi*) di tengah masyarakat penuh dengan keteguhan prinsip (Ali & Muhdlor, 1996), yang mampu menjaga jarak dengan penguasa dan orang kaya, sebagaimana dijelaskan Muhibbuddin, bahwa al-Jīlānī tidak pernah mengagungkan orang kaya (لا يعظم الأغنياء) dan tidak dekat dengan para penguasa (ولا يقوم لأحد من الأمراء) (Muhibbuddin, 2018). Ketika bertemu orang kaya maupun orang miskin, sikap yang ia kedepankan adalah tidak membeda-bedakan mereka. Sementara itu, terhadap penguasa, ia berani melakukan kritik terhadap kekuasaan atau kepada pihak-pihak yang menjadikan agama sebagai komoditas politik. Agama dijadikan pemantik untuk mendulang dukungan politik, yang pada gilirannya nilai-nilai keluhuran agama menjadi ternodai, yang sejatinya nilai-nilai tersebut digunakan untuk membangun peradaban kemanusiaan di dunia (Muhibbuddin, 2018). Dalam konteks ini, al-Jīlānī, mengingatkan (Al-Jilani, 1994):

لَا تَسْتَعِزْ كَلِمَاتِ الصَّالِحِينَ وَتَتَكَلَّمْ بِهَا وَتَدْعِيهَا لِنَفْسِكَ.

*Jangan meminjam perkataan atau pernyataan orang-orang saleh untuk digunakan demi kepentingan pribadi dan mengklaim bahwa itulah pernyataannya sendiri.*

Dalam konteks sosial, kalimat *lā-yarā mā yarhabu*, dapat dipahami bahwa al-Jīlānī, melakukan lompatan paradigma dengan memberikan reinterpretasi terhadap ajaran tasawuf yang dipahami sebagai ajaran yang membenci dunia, etos kerja yang rendah, dan tidak ada usaha maksimal untuk meraih kemandirian ekonomi, sehingga melahirkan kemalasan. Lebih mengena lagi, bila meminjam ungkapan dalam studi kapitalisme, bahwa bila suatu ketamakan atau keserakahan adalah buruk, maka kemalasan jauh lebih buruk secara ruhaniah (Kamil & Sulaiman, 2017) (Wheeler, 1999).

Dalam hal ini, al-Jīlānī, justru ingin menyampaikan dan membuktikan bahwa Islam harus kuat dan tidak perlu takut menghadapi dinamika perubahan zaman, sehingga hal ini secara tersirat mendorong manusia untuk dapat sukses dan prestasi dunia dan akhirat, dan ini yang membuat agama Islam sebagai agama paripurna. Untuk itulah, ajaran zakat, haji, dan sedekah tidak bisa dilakukan kecuali jika umat Islam menjadi umat yang kaut secara ekonomi. Peningkatan kualitas pendidikan, kesehatan, dan kebudayaan juga tidak

lepas dari prestasi ekonomi. Lompatan paradigma ini yang dapat ditangkap dari bait tersebut untuk menemukan relevansinya dengan situasi sekarang.

Dalam konteks sosial, al-Jīlānī, bukan tipe sufi yang berumah di atas angin dan cuek terhadap kondisi sosial masyarakat yang ada. Ia selalu mengajarkan pentingnya laku sufistik yang penuh simpati, terutama terhadap kemandirian ekonomi fakir miskin. Karenanya, ia tidak sepakat manakala laku spiritual justru membuat seseorang jauh dari problematika sosial. Justru ketinggian spiritual seseorang harus berbanding lurus dan sealur dengan kepekaan sosialnya.

Kalimat *lā-yakhāfu jalīsu-hum rayb al-zamān* sebagai simbol sikap hidup. Perubahan zaman (*rayba al-zamān*) tidak menjadi momok menakutkan bila yang dikedepankan adalah sikap yang mampu menjadi wali (pelindung, pengayom, setia). Ketidakmenentuan zaman (*rayba al-zamān*) sudah hukum alamiah yang pasti mengiringi kehidupan termasuk manusia di dalamnya. Untuk itulah kalimat *lā-yarā mā yarhabu* menyimpan simbol sikap hidup. Artinya, tidak perlu lari (*lā-yarhabu*) dari situasi yang demikian. Tidak menjadi sedih atas kehilangan yang dimilikinya, karena hakikinya akan kembali kepada Sang Pemilik. Al-Jīlānī, tidak pernah takut dengan perubahan dan keraguan zaman. Ia tidak sendirian dalam menghadapi ketidakjelasan zaman. Apalagi, bila dikorelasikan dengan bait ke-4, di mana ia juga bergelut langsung dalam persoalan (*ghadaw-tu makhṭūban*). Al-Jīlānī, juga menjadi bagian orang-orang lain yang tengah menghadapi tantangan zaman, di mana ia bersama yang lain tidak gentar dalam menyikapi perubahan situasi dan kondisi yang tidak lari dari tantangan hidup. Dengan demikian, keakuan diri dapat dimenej untuk menghadapi dinamika hidup sehingga melahirkan sikap optimis yang memiliki prinsip hidup yang kukuh.

### 3. Keseimbangan Sosial dan Spiritual

#### Bait ke-198:

رَجَالٌ فِي النَّهَارِ لِيُوثُ غَابٍ # وَرُهَبَانٌ إِذَا جَنَّ اللَّيَالِي

#### Pembacaan Heuristik:

رَجَالٌ فِي النَّهَارِ لِيُوثُ غَابٍ

*para lelaki di siang hari itu singa hutan*

وَرُهَبَانٌ إِذَا جَنَّ اللَّيَالِي

*dan para rahib ketika malam kelam*

### **Pembacaan Hermeneutik:**

Penyair mengilustrasikan para hamba Allah Swt yang tekun dalam penghambaan diri kepada-Nya yang tidak kenal lelah untuk menjelajahi jalan menuju kepada-Nya. Dalam bait ke-198, al-Jīlānī, menggambarkan peran para wali yang menjadi penerang kaum awam yang membutuhkan pencerahan spiritual di tengah kehausan akan nilai-nilai ajaran yang dapat mendekatkan diri kepada Allah Swt. Pada saat yang berbeda, para wali juga menyempurnakan spiritualitas dirinya di malam hari. Keberadaan para wali memiliki kekuatan besar - dan yang lainnya merasa lemah atau kecil - untuk membantu para hamba lain untuk dapat merasakan kenikmatan penghambaan diri kepada-Nya. Ini merupakan metafora singa di hadapan binatang-binatang lainnya.

Al-Jīlānī, dalam bait tersebut juga ingin menyampaikan bahwa para wali adalah orang-orang yang malamnya beribadah dan siangya berpuasa (*bil-al-layl ruhban wa-bi-al-nahār fursān*). Mereka, malamnya layaknya rahib dan siang layaknya kuda-kuda perang, dan sinar ibadahnya di malam hari dapat menerangi dunia di siang hari (Al-'Affaf, 1990). Kukuh bukan selalu berarti kaku dan tidak fleksibel, namun dimaknai mampu menjaga keseimbangan dalam hidup. Jika penjelasan ini ditarik korelasinya dengan bait ke-198 berikut ini, maka menjadi relevan dengan situasi saat ini, yaitu situasi yang serba tidak menentu dapat mengubah sikap dan pendirian seseorang dalam kehidupan. Keseimbangan yang dimaksud dalam isyarat al-Jīlānī, yakni kemampuan kepribadian yang matang antara lahiriah dan batiniah.

Kata ليوث jamak dari kata ليث yang artinya kekuatan, kekerasan, yang fasih bicara, singa (Ali & Muhdlor, 1996). Al-Jīlānī, memfungsikan berbagai jenis binatang sebagai materi image (*māddah li-al-taṣwīr*) dalam syairnya. Terkadang ia mengambil *image* binatang liar dan jinak, serta burung. Dalam bait ini, ia mengagumi binatang darat liar seperti singa (*luyūth*) untuk digunakan sebagai konteks image *tashbīh*, sekaligus juga ia memuji para murid dan pengikutnya dalam bertarekat. Kata *rijāl* dalam bait tersebut digambarkan berada dalam kegelapan siang di tengah hutan. Pada saat yang tidak berbeda, ia memotret mereka sebagai para rahib (*ruhban*) yang beribadah di malam yang gelap gulita. Kata singa sebagai bentuk ekspresi dari makna kekuatan dan keberanian yang berbanding dengan para rahib yang mengekspresikan makna ketundukan dan pengabdian kepada Allah Swt (Hassan, 2020) (Hamd, 2017). Kata *luyūth* (singa) sebagai simbol kekuatan untuk selalu bergerak. Sementara kata *ghāb* (hutan) sebagai simbol problematika kehidupan kompleks yang dijalani manusia. Kata *al-nahār* dan *al-layāl* menyimbolkan dua hal berbeda yang mengisyaratkan keseimbangan. Keseimbangan dalam Islam, menurut Asep Usman Ismail,

bukan hanya antara lahiriah dan batiniah, tetapi juga antara ketekunan beribadah dengan tanggung jawab sosial; antara perhatian terhadap kehidupan pribadi dan perhatian terhadap kehidupan masyarakat; serta antara perbaikan komunikasi personal dengan Allah dengan perbaikan komunikasi multikultural dengan sesama umat. Dengan membangun keseimbangan yang multidimensi tersebut, seseorang akan berhasil mengembangkan dirinya menjadi pribadi yang kokoh dalam beragama; berhasil menjalani hidup dengan matang di tengah-tengah masyarakat multikultural; serta berhasil memosisikan dirinya menjadi generator yang membangkitkan corak beragama yang membangun karakter dan menumbuhkan kepribadian Muslim yang dicontohkan Rasulullah Saw (Ismail, 2014).

Karakter yang seperti ini bila ditarik ke dalam teori keutamaan etika Ibn Miskawayh (w. 1030 M), berpangkal pada Jalan Tengah (*naẓar al-awsaṭ*) (Maskawaih, 1994). Inti teori ini menyebutkan bahwa keutamaan akhlak secara umum diartikan sebagai posisi tengah antara ekstrem kelebihan dan ekstrem kekurangan masing-masing jiwa manusia. Posisi tengah daya bernafsu adalah *iffah* (menjaga kesucian diri) yang terletak antara mengumbar nafsu (*al-sharah*) dan mengabaikan nafsu (*khumūd al-shahwah*). Posisi tengah daya berani adalah *shajā'ah* (keberanian) yang terletak antara pengecut (*al-jubn*) dan nekad (*al-tahawwur*). Posisi tengah daya berfikir adalah *al-ḥikmah* (kebijaksanaan) yang terletak antara kebodohan (*al-safih*) dan kedunguan (*al-balah*). Kombinasi dari tiga keutamaan membuahkan sebuah keutamaan yang berupa keadilan (*al-'adālah*). Selanjutnya Ibn Miskawayh, berpendapat bahwa posisi jalan tengah tersebut bisa dicapai dengan mengintegrasikan fungsi syariat dan filsafat.

Fungsi syariat secara efektif untuk terciptanya posisi tengah dalam jiwa bernafsu dan jiwa berani. Sementara filsafat berfungsi efektif untuk terciptanya posisi tengah jiwa yang berpikir (Haris, 2019). Oleh sebab itu, hubungan vertikal dan relasi horizontal dapat menguatkan kemandirian di tengah problematika kehidupan yang kompleks. Karena itu, bertasawuf tidak berarti mengajak manusia menjauhi dunia, terlebih bermalas-malasan atau juga menyibukkan diri dengan aktivitas ibadah. Al-Jīlānī, tidak suka dengan pribadi pemalas, ia mengatakan “*lā taksal fa-inna al-kaṣlān yakūn-u abadan maḥrūman*” (jangan jadi pemalas, karena pemalas itu selalu menjadi miskin, dan penyesalan dalam air liurnya) (Al-Kaylani, 2011). Justru sebaliknya, dunia dijadikan alat untuk memperoleh hidup seoptimal mungkin (Basith, 2016). Dengan demikian, bertasawuf berarti sebagai bentuk upaya mengembangkan potensi kesempurnaan manusia sebagai makhluk sosial yang hidup di tengah masyarakat.

## E. KESIMPULAN

Muatan cinta ilahi (*al-ḥubb al-ilāhī*) menjadi inti syair-syair al-Jīlānī. Muara ini sebagai titik tolak dari cinta kepada Allah dimanifestasikan kepada cinta kepada sesama dan makhluk semesta yang dikonkretkan dengan harmonisasi relasi sosial. Dengan demikian, ketinggian spiritual seseorang harus berbanding lurus dan sealur dengan kepekaan sosialnya.

Ide-ide dan pemikiran tentang pentingnya integrasi kesadaran menjalin relasi sosial secara harmonis dan kesadaran berketuhanan melalui pendekatan pemaknaan terhadap syair-syair dalam *Dīwān ‘Abd Al-Qādir Al-Jīlānī*, dapat menjadi material dasar bagi pengembangan teori-teori sastra yang lebih kontekstual dengan horizon harapan dan pengetahuan pembaca, penikmat, dan penafsir suatu karya sastra. Dengan demikian, nilai-nilai dalam syair sufistik dapat melahirkan makna yang lebih relevan dengan situasi sosial. Tujuannya adalah membangun kecerdasan sosial masyarakat dengan kesadaran mengimplementasikan harmonisasi relasi kepada Pencipta, makhluk (alam), dan manusia.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, M. al-D. ibn Y. al-F. (2000). *Al-Qamus Al-Muhit*. Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
- Al-Amadi, ‘Abd Al-Wahid bin Muhammad Al-Tamimi. (1992). *Ghurar Al-Hikam wa Dawr Al-Kalam*. Dar al-Hadi.
- Al-Basis, S. (2017). Al-Akhlaq ‘Inda Muhyi Al-Din Ibn ‘Arabi. In *Tesis*. Université Kasdi Merbah Ouargla.
- Al-Jilani, A.-S. ‘Abd al-Q. (n.d.). *Futuh Al-Ghayb* (M. S. Bawwab (Ed.). Dar al-Albab.
- Al-Kharraz, K. bin J. bin U. (2009). *Mawsu’ah Al-Akhlaq*. Ahl Al-Athar.
- Ali, A., & Muhdlor, A. Z. (1996). *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak.
- Aziz, A. (2019). LANDASAN PIKIR PERDEBATAN EKSISTENSI BAHASA ARAB FUSHA DAN ‘AMMIYYAH. *Al Amin: Jurnal Kajian Ilmu dan Budaya Islam*, 02(02), 118–129. <https://doi.org/10.36670/alaman.v2i02.21>
- Aziz, A. (2020). Al-Qur’an dan Sastra: Antara Etika, Estetika, dan Profetika. *Al-Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur’an*, 20(1).
- Aziz, A., & Saihu, S. (2019). Interpretasi Humanistik Kebahasaan: Upaya Kontekstualisasi Kaidah Bahasa Arab. *Arabiyatuna: Jurnal Bahasa Arab*, 3(2), 299. <https://doi.org/10.29240/jba.v3i2.1000>
- Aziz, A., & Yahya, M. I. S. (2019). Kritik Intrinsikalitas dan Ekstrinsikalitas Sastra Modern Dalam Kajian Sastra Arab Modern. *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman*, 3(1).
- Basith, A. (2016). Tasawuf dan Kecerdasan Spiritual. *Misykat Al-Anwar*, 27(1).

- E, S. (1993). *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*. Kanisius.
- Febriani, N. A. (2014). *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Quran*. Mizan.
- Haris, M. (2019). Filsafat Akhlaq dalam Pemikiran Etika Kontemporer. *Al-Riwayah: Jurnal Kependidikan*, 11(April): 171–185.
- Ismail, A. U. (2014). Integrasi Syariah dengan Tasawuf. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, 12(1): 129–138. <https://doi.org/10.15408/ajis.v12i1.987>
- Kamil, S. (2014). Bahasa dan Modernitas Islam NU: Kajian atas Kata Serapan/Ambilan Arab dalam Buku Bahtsul Matsail. *Alfaz*, 2(2).
- Kamil, S., & Sulaiman, S. (2017). *Dari Tahapan Tradisi ke Transformasi: Sejarah Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*. Adabia Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Maskawaih, I. (1994). *Tahdzib al-Akhlaq* (Z. Kamal (Trans.)). Mizan.
- Muhibbuddin, M. (2018). *Manaqib Syekh Abdul Qadir Jaelani*. Araska.
- Raco, J. R. (2010). *Metode Penelitian Kualitatif*. Grasindo.
- Reese, S. S. (2018). Scripturalism, Sufism and the Limits of Defining Public Religiosity. In *Imperial Muslims*. Edinburgh University Press.
- Rizk, R. R. (2008). Back to basics: An Islamic perspective on business and work ethics. *Social Responsibility Journal*. <https://doi.org/10.1108/17471110810856992>
- Salim, P. (1996). *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*. Modern English Press.
- Sumaryono, E. (1999). *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Kanisius.
- Utami, L. S. S. (2015). Teori-Teori Adaptasi Antar Budaya. *Jurnal Komunikasi*, 7(2): 180–197.
- Wheeler, W. (1999). *A New Modernity? Change in Science, Literature and Politics*. Lawrence and Wishart.
- WM, A. H. (2002). Ta'wil Sebagai Asas Sastra dan Bentuk Hermeneutika Islam. *Jurnal Universitas Paramadina*, 1(2).
- Zaydan, Y. (n.d.). *Diwan 'Abd Al-Qadir Al-Jilani*. Dar al-Jil.